

## EL DERECHO A LA CRUELDAD<sup>1</sup>

**Paula Casal**

*Department of Politics and International Relations  
University of Reading, Inglaterra*

«Cubano santero palero, curo, soluciono problemas diversos, negocios personales, etc. Tel. 790520... Mayombe-ritos magia amorosa afrocubana, endulzamientos, amarres, rompimientos. Tel. 662899, móvil 908 645737»<sup>2</sup>

«... si alguna congregación tuviera la intención de sacrificar niños, o... de contaminarse lujuriosamente en promiscua impureza... ¿está el magistrado obligado a tolerarlas porque son cometidas en una asamblea religiosa? Ciertamente, no. Estas cosas no son legales en el curso ordinario de la vida... y, por lo tanto, no lo son en el culto de Dios... Pero, en verdad, si cualquier grupo congregado

---

<sup>1</sup> Agradezco mucho los comentarios que me enviaron por escrito Jerry Cohen, Will Kymlicka, Peter Singer, Dennis Thompson, Peter Vallentyne y, especialmente, Andrew Williams, y tres editores anónimos de *The Journal of Political Philosophy*, que publicó una versión anterior de este artículo titulada «Is Multiculturalism Bad for Animals?». También agradezco las discusiones sobre estos temas con Joseph Chan, Matthew Clayton, Amy Gutmann, Jesús Mosterín, Ingmar Persson, Thomas Pogge, Erik Rakowski y Hans Roth, y el público del Centro para la Investigación del Multiculturalismo en la Universidad de Upsala, y del Centro para los Valores Humanos de la Universidad de Princeton, donde presenté algunas de estas ideas. También agradezco la ayuda económica de la Academia Británica, el Centro de Ética de la Universidad de Harvard y la Leverhulme Trust.

<sup>2</sup> Periódico *El Día*, 13 de marzo de 1994, Islas Canarias.

con un motivo religioso quisiera sacrificar un becerro, yo niego que esto deba ser prohibido por la ley... lo que puede ser gastado en una fiesta puede ser gastado en un sacrificio. Pero si... el interés de la comunidad requiriere que toda matanza de bestias fuese suprimida por algún tiempo... ¿quién negaría que el magistrado, en tal caso, puede prohibir a todos sus súbditos matar becerros para cualquier uso que fuere? Sólo debe observarse que, en este caso, la ley no es hecha para un asunto religioso, sino para un asunto político; no es el sacrificio sino la matanza de becerros lo que prohíbe»

(John Locke)<sup>3</sup>

## 1. INTRODUCCIÓN

Una japonesa americana que –tras descubrir que su marido le era infiel– ahogó a sus hijos en el mar de Santa Mónica, California, antes de intentar suicidarse, adujo en su defensa que el suicidio paterno-filial es una tradición nipona respetada desde antiguo, y sólo estuvo en prisión durante el año que duró el juicio. Los cadáveres de los niños ahogados mostraban las magulladuras de la pelea con que intentaron escapar de su madre<sup>4</sup>. En Nueva York, una china americana murió a garrotazos a manos de su marido, que explicó que según una tradición china los maridos pueden lavar de esta forma la vergüenza que les causa la infidelidad de una esposa, que puede hacer pensar a la gente que no eran bastante «hombres» para ella<sup>5</sup>. La acusación de asesinato fue retirada. Una americana de Laos fue secuestrada de la universidad y violada por un inmigrante hmong que explicó que ésta es la forma habitual de elegir novia en su lugar de origen. Se le sentenció a 120 días de prisión, y su víctima recibió \$900 en compensación<sup>6</sup>. Otro hmong que raptó y violó a una menor de 12 años, que gritó durante todo el proceso, adujo que en Laos las niñas gritaban ritualmente para demostrar lo castas que eran, y quedó libre, tras pagar \$1000 por haber tenido relaciones con una menor<sup>7</sup>. Una inmigrante somalí de Georgia hizo una carnicería a su

<sup>3</sup> J. LOCKE (1689), *Carta sobre la tolerancia*, Tecnos, Madrid, 1985 (ed. a cargo de Pedro Bravo), pp. 40-41.

<sup>4</sup> Véase M. OLIVER, «Immigrant Crimes: Cultural Defense –A Legal Tactic», *L. A. Times*, 15 de julio de 1988, y D. LAMBELET COLEMAN, «Individualizing Justice Through Multiculturalism», *Columbia Law Review*, 96, junio de 1996.

<sup>5</sup> Véase C. YOUNG, «Equal Cultures», –or Equality?», *Washington Post*, marzo de 1992, y D. LAMBELET COLEMAN, *ibid.*

<sup>6</sup> M. OLIVER, *ibid.*

<sup>7</sup> D. LAMBELET COLEMAN, *ibid.*, pp. 1106-1107.



sobrino de dos años intentando practicar una circuncisión. Y como ésta es una forma tradicional de mantener la castidad y la fidelidad conyugal, no fue condenada por abuso <sup>8</sup>.

¿Suponen estas decisiones jurídicas el reconocimiento de un derecho multicultural a realizar acciones no prohibidas a los demás ciudadanos sin recibir la pena correspondiente? ¿Implican otorgar a las minorías culturales el permiso a realizar actos dañinos o crueles por los que se castiga duramente a los miembros de las culturas mayoritarias? No necesariamente. El papel que la llamada «defensa cultural» suele tener, en casos como los antes descritos, no es el de dar a todos los miembros del grupo el permiso para realizar tales actos, sino que se asemeja al papel que tienen los factores atenuantes <sup>9</sup>. Si una persona comete un crimen cuando ha sido sometida a intensas presiones, o estando bajo el efecto de una hipnosis, una droga o una fuerte dosis de alcohol, puede argüirse que padecía una profunda ofuscación y no podía calcular lo que hacía. Ello debe tenerse en cuenta a la hora de determinar el castigo adecuado, aunque no a la hora de condenar el acto. Este tipo de defensa se aplica cuando habiendo prohibido a todos los ciudadanos exactamente lo mismo, y manteniendo su igualdad ante la ley, se siguen presentando casos aislados de individuos que siguen comportándose de forma contraria a esa legislación cuya justicia no se cuestiona.

Tanto el derecho, como la filosofía moral, como la religión, distinguen entre la condena de un acto, crimen o pecado, que puede ser más o menos grave según los daños causados, y el agente, criminal o pecador, cuyas circunstancias personales hacen su grado de culpabilidad mayor o menor. Las sentencias antes citadas, por muy disparatadas que parezcan, al menos no suponen directamente la negación de la gravedad del infanticidio, el rapto o la violación, ni la duda sobre si otras culturas pueden estar en lo cierto cuando no sólo toleran estos actos, sino que los fomentan. De hecho, ni siquiera suponen una actitud de respecto hacia tales culturas. Al contrario, el abogado puede resaltar lo horrible que fue el crimen y la cultura que incitó al mismo, para defender a su cliente como

<sup>8</sup> J. HANSEN & D. SCROGGINS, «Female Circumcision: U.S. Georgia Forced to Face Medical, Legal Issues», *Atlanta J. & Const.*, 15 de noviembre de 1992, A1 y A11, y R. LACAYO, «The “Cultural” Defence», *Time*, otoño de 1993.

<sup>9</sup> D. LAMBELET COLEMAN, *ibid.*, p. 1108.

víctima de una especie de hechizo maléfico que puede convertir a una buena persona en un matarife <sup>10</sup>.

Los españoles también vamos a conservar el dudoso privilegio de ser considerados como un caso excepcional en Europa en cuanto a la legislación que prohíbe la crueldad con los animales. Pero, además, el argumento cultural no se utilizará como atenuante cuando algunos españoles violen la ley europea, mientras que el resto la respetamos tanto como los demás europeos, sino que disfrutaremos de una especie de exención colectiva de cumplir esa legislación. Y, ¿por qué? ¿Es que los españoles somos en bloque un caso perdido, y hay que darnos a todos por imposibles? ¿Es que tenemos una extraña necesidad de realizar rituales crueles, de la que están libres otros europeos? ¿Es que nuestra cultura ejerce tal efecto hipnótico sobre nosotros, tal presión social, que no podemos evitarlo? ¿Por qué van a dejarnos torturar a cuantos animales nos venga en gana, mientras detienen a cualquier europeo que intente hacer lo mismo a un solo animal?

Al parecer los españoles tendremos trato de excepción, *en teoría*, porque en España tenemos muchísimas tradiciones crueles, tantas que casi cualquier forma de torturar a un animal es una antigua costumbre en algún rincón del país, y como las tradiciones hay que respetarlas, los europeos tendrán que respetar todo nuestro muestrario de crueldades tradicionales. *En la práctica*, todo ello obedece a la decisiva razón de que a Javier Elorza le gustaban los toros. Como él mismo explicó en una ocasión:

Tengo 53 años. Nací en Madrid. Casado, 3 hijas. En Bruselas echo de menos los toros y los boquerones en vinagre. Llevo 13 años en la UE y he ideado 2 grandes cosas: los fondos de cohesión y cómo «colar» los toros... lo de los toros también me enorgullece. Nos querían prohibir los toros. Yo soy taurino hasta el tuétano. Así que –me costó un par de cenas– tramé una estratagema con un gran jurista comunitario. Donde decía la UE «velará por el bienestar de los animales...», añadimos «respetando las tradiciones culturales...», ¡y así blindamos los toros! <sup>11</sup>.

<sup>10</sup> No es de extrañar que muchos miembros de las culturas en cuestión protestasen ante esta defensa de sus paisanos, diciendo que esas eran barbaridades que se hacían antes en algunos pueblos, pero que no representaban en absoluto lo que era normal en su cultura.

<sup>11</sup> Francisco Javier Elorza Cavengt, Embajador Extraordinario y Plenipotenciario de España ante la Unión Europea, entrevista en *La Vanguardia*, 2 de junio de 1999. La formulación de la legislación es tan vaga que no deja claro si exime a los españoles que realicen rituales crueles en cualquier lugar de Europa, o también a cualquier europeo que lo haga en territorio español.

Como el embajador explica, la decisión tuvo mucho que ver con la antigua tradición de usar la ley y los argumentos según convenga, y conseguir favores políticos guiados por el interés propio durante cenas que ablanden al comensal, que es también una costumbre muy arraigada.

Uno puede imaginar un pacto de este tipo mirando el cuadro de John Hicks que aparece en la portada del libro de Will Kymlicka, *La ciudadanía multicultural*<sup>12</sup>. El primer plano está lleno de niños y animales retozando, felices en su inocencia, mientras se decide su destino. Lo decide un grupo de hombres, ocho jefes blancos y siete jefes indios, que se ven al fondo, negociando acuerdos y pactando sus derechos sobre las tierras circundantes y todas sus criaturas. Probablemente entre estas criaturas están las mujeres, que casi nunca figuran entre los negociantes, sino más bien entre aquello sobre lo que se negocia y que así podrán terminar sus días de un garrotazo, como la china que fue supuestamente infiel<sup>13</sup>. Casi puede uno imaginarse a los hombres repartiéndose los derechos, después de un breve regateo de feria: «Bueno, nosotros nos quedamos con las tierras que van hasta el río, con estas bestias para arar, aquellas para tirar del carro, las de allá para la cría, y estos negritos de sirvientes. Y vosotros os quedáis con lo que queda detrás de la valla y hacéis con ello lo que queráis, a nosotros eso no nos incumbe, ¿de acuerdo?».

Sin embargo, hay quienes no piensan como el embajador, tienen otra visión de estos pactos y creen con toda sinceridad que la defensa cultural no es sólo una excusa conveniente, sino un argumento moral sólido para eximir a una comunidad del cumplimiento de leyes que se consideran justas cuando se aplican a otros mortales. Es decir, creen en el derecho multicultural a ser eximidos de leyes justas que prohíben los daños a terceros, con o sin crueldad. Este artículo examina y rechaza los argumentos en favor de esta posición y niega la existencia de un derecho cultural a la crueldad.

Espero mostrar que estos argumentos se pueden rebatir sin afirmar que los animales tienen derechos, o que su sufrimiento tiene la misma importancia moral que el sufrimiento humano<sup>14</sup>. Ni siquiera voy a suponer

<sup>12</sup> Will KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

<sup>13</sup> Kymlicka discute la discriminación de la mujer, y su representación política, por ejemplo, en *ibid.*, pp. 39-42, 132-34, 136-40 y 145-49, pero no el tema de las tradiciones que implican crueldad con los animales.

<sup>14</sup> Tal y como han defendido, respectivamente, T. REGAN (*The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983) y P. SINGER (*Animal Liberation*, Avon Books, Nueva York, 1990. Hay traducción española: *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999).

que no se debe matar a los animales. Lo único que voy a suponer es que no es deseable que se anulen las leyes europeas contra la crueldad. Nada más. La inmensa mayoría de los ciudadanos europeos y sus gobiernos consideran la existencia de estos controles como algo apropiado, y no están equivocados. Establecer este tipo de normativa no es una injusticia, ni un error. Tales normas no están basadas en concepciones sectarias, ni en ninguna teoría radical sobre el estatus moral de los animales, sino, simplemente, en la idea de que no se deben matar animales de forma dolorosa cuando se dispone de métodos alternativos menos dolorosos, y de que hay razones morales sólidas para establecer esta prohibición.

En lugar de discutir el asunto en general, voy a centrarme en la polémica surgida en torno a los sacrificios rituales exigidos por la religión de la santería que practica una minoría marginada en Estados Unidos y que también se practican en España, como puede verse en la sección de anuncios breves de la prensa. Este caso reúne una serie de características, que lo convierten en un caso de crueldad animal especialmente fácil de defender con argumentos multiculturales. En primer lugar, los sacrificios santeros no sólo son parte de una antiquísima tradición africana, sino de una religión, con lo cual no sólo pueden aplicarse los argumentos a favor de la protección de las culturas, sino también aquellos que justifican el que se conceda protección legal especial a las prácticas religiosas. En segundo lugar, los sacrificios no sólo están asociados a la religión, sino que son exigidos por la misma. Esto no ocurre, por ejemplo, en el caso del *sechita* o el *dhabh*, que son los rituales empleados respectivamente por los judíos y los musulmanes para producir carne *kosher* y *halal*. Ni los judíos, ni los musulmanes que matan a los animales de forma innecesariamente dolorosa están obligados a ello por su religión, dado que esta religión no incluye la obligación de matar o comer animales. En tercer lugar, la minoría cultural, que pide un trato excepcional, es un grupo vulnerable y marginado, con un bajo nivel económico y una cultura amenazada, por lo que resulta más fácil argüir que su cultura necesita protección. Por último, como la polémica sobre los sacrificios animales siguió un largo recorrido hasta llegar al Tribunal Supremo, el caso ha ido acumulando tantos argumentos a un lado y a otro, que difícil sería que quedase algún argumento moral o legal de cierto peso que no haya sido empleado ya en alguna etapa del peregrinaje legal del asunto Santería.

La sección siguiente resume los detalles de este caso y las disputas jurídicas más importantes. Para ordenar este debate, conviene distinguir dos



tipos de argumentos. Los argumentos *religiosos* asumen que las actividades religiosas no pueden tratarse igual a otras actividades humanas, sino que deben recibir especial protección, mientras que los argumentos *igualitarios* se centran sobre todo en el hecho de que los sacrificios animales son realizados por una minoría pobre y marginada que vive en una sociedad donde hay otros individuos y grupos que también maltratan a los animales de modo igual o peor. Intentaré mostrar que ambos argumentos fracasan.

## 2. EL CASO DE LA SANTERÍA

La santería es una religión sincrética creada en el siglo XIX, que se originó cuando cientos de miles de negros yorubas fueron llevados como esclavos desde el África occidental a Cuba, y para poder seguir practicando su religión, la disfrazaron con iconografía cristiana. Así, por ejemplo, empezaron a llamar San Lázaro, al que la iconografía cristiana asociaba con las llagas, a Babalú Ayé, que es el espíritu que cura las enfermedades, especialmente de los huesos y la piel. Análogamente, debido a su relación con las tormentas, Santa Bárbara se convirtió en la doble de Changó, que se asocia con la guerra, el fuego, los tambores, y el trueno.

La santería cuenta ahora con unos cincuenta o sesenta mil practicantes en el condado de Dade, en el sur de Florida, y muchos más en otros Estados y países. Los santeros adoran a los *orishas*, espíritus vivos que pueden ayudar a la gente a realizar sus destinos. Los *orishas* son poderosos pero no inmortales, y los sacrificios animales son uno de sus principales alimentos.

En la ciudad de Hialeah, por ejemplo, en Florida, donde la construcción de una nueva iglesia levantó numerosas protestas, se sacrifican entre 15.000 y 18.000 animales al año para alimentar a los *orishas*. Los sacrificios se realizan de este modo:

El sacerdote iza la cabeza del animal con una mano y con la otra inserta un cuchillo de cuatro pulgadas de largo en el lado derecho del cuello y lo empuja hasta que atraviesa el cuello de lado a lado... Un veterinario testificó que «este método de sacrificio es inhumano porque no hay garantía de que la persona que lleva a cabo el sacrificio en la forma descrita pueda cortar ambas arterias carótidas al mismo tiempo». Además, pueden darse ciertos fenómenos fisiológicos en el animal, particularmente en las cabras y ovejas jóvenes, que prolongan la experiencia de dolor y angustia antes de la muerte. Además, los

pollos tienen cuatro arterias carótidas, lo cual hace más difícil que puedan cortarse todas de un golpe <sup>15</sup>.

El sufrimiento suele, además, empezar mucho antes de que empiece el ritual, porque los santeros:

guardan distintas especies de animales en el mismo cuarto antes de su sacrificio, de modo que los animales quedan expuestos al ruido y las secreciones corporales de los animales que están siendo sacrificados. Pueden detectar el dolor y el miedo de otros animales, y experimentan miedo y angustia antes de su propio sacrificio. Muchos de los animales sacrificados en las ceremonias de santería son criados específicamente para el sacrificio y puede que no reciban comida, agua y alojamiento adecuado en toda su vida <sup>16</sup>.

Los animales empleados en las curaciones y los rituales relacionados con las muertes son sacrificados pero no se pueden comer. Esto hace que los santeros carezcan de incentivos para alimentarlos apropiadamente, mantenerlos en condiciones higiénicas y protegerlos y curarlos de enfermedades. Lo importante no es que estén minimamente bien, sino sólo que sobrevivan hasta el momento del sacrificio.

Los ciudadanos de Hialeah se quejaron de que los restos de los sacrificios, que quedaban por ahí, alimentando a las ratas o las moscas, presentaban problemas para la salud pública. Uno podía salir a pasear con los niños al parque y encontrarse una pila de cabras muertas, o una mezcla de trozos de ovejas, cobayas, patos y tortugas arrojados en lugares públicos. Además del sufrimiento animal, los vecinos expresaron su preocupación por «los efectos psicológicos que los procedimientos de sacrificio podrían tener sobre los niños que observaban el ritual» <sup>17</sup>. Dos resoluciones y cuatro ordenanzas, aprobadas unánimemente, establecieron un castigo criminal para cualquiera que «mate animales innecesaria o cruelmente» y hacía ilegal el «sacrificio» de animales <sup>18</sup>. Ante esto, Pichardo, el presidente de la Iglesia Lukumí Babalú Ayé, apeló al Tribunal Supremo. Y el Supremo declaró que las ordenanzas eran inconstitucionales.

<sup>15</sup> F. BARBARA ORLANS et. al. (eds.), *The Human Use of Animals*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 309.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>18</sup> «Sacrificar» se definía como «matar, atormentar, torturar o mutilar innecesariamente a un animal en un ritual o ceremonia pública o privada sin el propósito primario de alimentarse». Violar las ordenanzas se castigaba con hasta 60 días de prisión, 500 dólares de multa, o ambas cosas.



La decisión del tribunal se servía del test empleado en *Employment Division v. Smith*. Smith era un indio que perdió su puesto como asistente social, por consumir la droga alucinógena peyote, que como las demás drogas alucinógenas, está prohibida en el estado de Oregón. Smith apeló al Tribunal Supremo en 1990 porque pensaba que había sido despedido injustamente y que debía recibir una compensación económica y subsidio de desempleo. Su argumento era que una droga, por muy alucinógena que fuese, no debía estar prohibida si se consumía durante un rito religioso. El Supremo no le dio la razón, porque la ley que prohibía las drogas alucinógenas no era una ley que discriminase contra la religión, sino una ley totalmente neutral y de aplicación general promulgada para controlar la drogadicción, que había resultado ser perjudicial para una minoría religiosa, por casualidad, pero que no intentaba perjudicar a esta minoría. Su efecto sobre las prácticas religiosas era accidental y, por tanto, compatible con la primera enmienda de la Constitución, que protege contra la discriminación religiosa. En palabras del juez Kennedy, que redactó la opinión mayoritaria en *Lukumi*:

... una ley que es neutral y de aplicación general no necesita ser justificada por un interés estatal fundamental incluso si la norma tiene el efecto accidental de constreñir una práctica religiosa en particular... La neutralidad y la aplicabilidad general están interrelacionadas y... no satisfacer un requisito indica que el otro tampoco se cumple. Una ley que no cumple estos requisitos debe ser justificada por un interés estatal fundamental y ha de ceñirse estrictamente a la protección de ese interés <sup>19</sup>.

Las ordenanzas de Florida no resultaron ser neutrales. Para empezar, estaba claro que se habían promulgado con la intención de impedir ciertas prácticas religiosas, porque hablaban principalmente de «rituales» y «sacrificios». Además prohibían todos los sacrificios de la santería, pero no interferían con los de otras religiones –cuando los judíos y los musulmanes también sacrifican a los animales sin anestesia, desangrándolos mientras están conscientes, de forma muy parecida<sup>20</sup>. Finalmente, su historia dejaba

<sup>19</sup> *Church of Lukumi Babalu Aye v. City of Hialeah*, 508 US 520, 113 S. Ct 2217 (1993), 11.

<sup>20</sup> Sin embargo, las normas estaban redactadas para que fueran inaplicables a la carne *kosher*, que disfruta de una exención otorgada por el Congreso y aceptada por Florida. Véase 7 U.S.C. sec. 1902 (b) (1988) y Fla. Stat. Ann. sec. 828.22, 828.23 (7) (b) (1976). Como advirtió Kennedy, prohibir algo a los santeros, sin prohibírselo a los judíos, podría constituir una «violación constitucional independiente» (*Lukumi*, 11A1).

claro que en este caso se libraba una batalla ideológica. Los cristianos estaban empeñados en que los santeros dejaran de «pecar» y «adorar demonios» y «reconocieran la verdad de Jesucristo»<sup>21</sup>, y cuando el consejero Martínez, que apoyaba las ordenanzas, recordó que la tolerancia comenzó con Fidel Castro, ya que en la Cuba pre-revolucionaria se encarcelaba a los santeros, los asistentes (entre los que habían numerosos anti-castristas) aplaudieron entusiasmados<sup>22</sup>. Todo el proceso hacía sospechar que la prohibición de los sacrificios tenía más que ver con el resentimiento político y los prejuicios religiosos y raciales de la derecha de Florida, que con el bienestar animal. El tribunal también observó que las ordenanzas no satisfacían el test de la aplicabilidad general, porque eran *insuficientemente* inclusivas, ya que no prohibían otras actividades religiosas y seculares que también causaban sufrimiento animal<sup>23</sup>. Además, eran demasiado comprehensivas, porque prohibían el ritual entero en lugar de centrarse sobre los aspectos del mismo que causaban sufrimiento animal.

Según Kennedy, aun fallando el test de la neutralidad, las ordenanzas podrían haber sido aceptables si hubiesen pasado otro test, empleado en *Sherbert v. Verner*. La señora Sherbert, una testigo de Jehová, que no quería trabajar los sábados, perdió el subsidio de desempleo por rechazar empleos adecuados que suponían trabajar ese día. La señora Sherbert ganó el pleito porque el tribunal utilizó un test distinto. Este otro test exige a las normas que limitan la conducta religiosa que sean *justificadas por un interés estatal fundamental y que empleen el medio menos restrictivo para proteger ese*

<sup>21</sup> *Lukumí*, IIA2.

<sup>22</sup> Para entender bien la dimensión ideológica de este aplauso hay que tener en cuenta varios factores. Cuando cayó el gobierno de Fulgencio Batista, sus miembros y simpatizantes huyeron a Florida, donde se mantiene una intensa actividad anti-castrista, que va desde la presión sobre Washington, a los numerosos ataques terroristas que Cuba ha venido sufriendo en embajadas, aviones, hoteles y restaurantes por parte de la CIA y la ultraderecha cubana de Florida. Por otro lado, mientras que desde el triunfo de la revolución hubo fuertes tensiones entre el nuevo gobierno y la Iglesia Católica —que se oponía a la revolución y ocultaba en las iglesias a la gente de Batista—, la Iglesia Santera, como otras iglesias negras, y la población negra en general, apoyaron enseguida el gobierno antirracista e igualitario de Fidel Castro y han florecido bajo su mandato. Los remedios santeros han funcionado además como complemento a la medicina pública, erosionada por el embargo. A este trasfondo histórico hay que añadir la politización obsesiva que existe en Florida en torno a todo lo que concierne a Cuba, como fue patente durante el caso del niño Elián.

<sup>23</sup> El tribunal constató que «pescar... es legal. El exterminio de ratones y ratas... también está permitido. El derecho de Florida... autoriza la eutanasia de "animales extraviados, descuidados, abandonados o rechazados"... el causar dolor... "en interés de la ciencia médica"... y "... la caza de cerdos salvajes"» (*Lukumí*, IIB3B).



*interés*. Los jueces Blackmun y O'Connor abogaron por el uso de este test en *Lukumí*. Pero en este caso hubiera dado igual, porque unas ordenanzas, que eran insuficientemente inclusivas y excesivamente comprehensivas, no podían pasar ni el test de *Smith* ni el de *Sherbert*.

Una vez aclarado el caso *Lukumí* y su trasfondo legal, uno puede estar de acuerdo en la decisión del Supremo por dos tipos de razones. A algunas personas lo que más les convence son los *argumentos religiosos*. Piensan que hay que proteger las religiones y vigilar estrictamente la competencia ilegítima entre las mismas. Hay quien insiste en esta vigilancia debido a la importancia que la religión tiene *para* las personas y quien insiste en ella debido a la gran influencia que las religiones ejercen *sobre* las personas. Otros se sienten más motivados por los *argumentos igualitarios* y se oponen a que se prohíba hacer algo a una minoría cuando muchos otros miembros de la sociedad dominante realizan impunemente otras actividades que causan a los animales un sufrimiento comparable.

En el caso *Sherbert*, también se puede estar de acuerdo con el Supremo por estas dos razones. Uno puede emplear *argumentos religiosos* e insistir en que la religión es algo tan especial e importante que debe permitirse que la gente falte al trabajo siempre que así lo dicten sus creencias, aunque ello cause pérdidas al Estado, porque estas pérdidas no son lo suficientemente importantes como para justificar el no dar prioridad a las prácticas religiosas de la testigo.

Los que prefieren los *argumentos igualitarios* dirían que no es justo que algunos nunca puedan descansar el día que dicta su religión, mientras otros lo hacen todos los domingos. Lo justo sería que todo el mundo pudiese descansar el día de la semana que más les guste. Pero como eso es demasiado complicado, se ha adoptado un sistema menos justo. La gente que prefiere que el día de descanso de su sociedad caiga en sábado, y no en domingo, son los perdedores en un problema de coordinación que fuerza a la sociedad a escoger una opción entre siete opciones igualmente buenas. La igualdad puede exigir exenciones sin hacer apelación alguna al significado religioso de ningún día. De manera similar, los individuos que tienen que adoptar una segunda lengua para solucionar el problema de coordinación lingüística de su país puede que también merezcan una compensación por ser los que tienen que adaptarse a los demás, independientemente de si su lengua tiene significado religioso.

Esta es, por ejemplo, la posición mantenida por Philippe Van Parijs, con argumentos estrictamente laicos <sup>24</sup>.

Al menos en *Sherbert*, los argumentos igualitarios son preferibles porque los argumentos religiosos presentan dos graves problemas. En primer lugar, no es justo forzar a los no creyentes, o a los creyentes en otra fe, así como a todos los testigos de Jehová que trabajan los sábados, a subvencionar las prácticas religiosas de la señora Sherbert. La justicia no exige que el Estado nos obligue a pagar a todos para ofrecer bolsas de viaje para ir peregrinando a Lourdes, a Roma o a la Meca. La gente protestaría: «yo quiero ir a ver a mi familia», «yo quiero ir a consultar a un médico especialista», «yo aprender tal idioma». La familia, la salud y el estudio también son importantes. ¿Por qué negar a los demás esta subvención? <sup>25</sup>. En segundo lugar, si uno permite que la señora Sherbert se quede en casa el día de la semana que prefiera, no porque esto es lo que hacen los demás, es decir, no por razones igualitarias, sino por la importancia especial y superior de la religión, este argumento seguiría siendo aplicable si la religión de la señora Sherbert dictase la ausencia del trabajo no sólo un día a la semana, sino dos o más. Por estas razones, los argumentos igualitarios resultan, al menos en este caso, más convincentes que los religiosos.

Las secciones siguientes discuten los argumentos religiosos e igualitarios en relación al caso *Lucumí*. La próxima sección discute los argumentos religiosos sin cuestionar el supuesto de que las prácticas religiosas deben disfrutar de una protección especial. Este supuesto se discute en una sección posterior. Las últimas secciones se ocupan de los argumentos igualitarios.

### 3. LA DOCTRINA SMITH DE LA NEUTRALIDAD

Supongamos que un vigilante sorprende a dos personas haciendo algo por lo que debe multarles: matando y quemando a un animal en la calle, saltándose un semáforo o bañándose en el estanque de una escultura pública, que acaban de limpiar. El primero le explica que el animal tenía una

<sup>24</sup> Ph. VAN PARIJS, «Linguistic Justice», *Politics, Philosophy and Economics*, 1, 2001.

<sup>25</sup> Para una discusión clásica de estas cuestiones, véase R. M. DWORKIN, *Sovereign Virtue*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2000, especialmente pp. 48-59.



enfermedad muy contagiosa, que se saltó el semáforo porque su mujer sintió una contracción y que se metió en el agua escapando de un enjambre; mientras que el segundo le dice que actuaba guiado por sus creencias religiosas. ¿Qué razones tienen más peso?

Hay tres posturas al respecto: (i) las razones laicas ofrecen una justificación mejor porque no son irracionales y todos podemos compartirlas o, al menos, comprenderlas; (ii) las razones religiosas ofrecen una mejor justificación porque las actividades religiosas son más importantes que las no religiosas, y (iii) ambos tipos de razones merecen la misma consideración.

En el caso de los sacrificios animales, muchos de los testigos pensaron que sacrificar a un animal de forma tan dolorosa para tirar su cuerpo a la basura o dejarlo a la orilla de un río, era un caso claro de «sufrimiento innecesario»<sup>26</sup>. Los sacrificios parecían «practicarse sin ningún motivo útil», y el dolor fácilmente evitable fue considerado como «gratuito».

Los que defienden la primera postura explican que si una persona quiere quedar exenta del cumplimiento de una ley que debe ser respetada por los demás, especialmente si además va a causar sufrimiento, lo menos que puede hacer es dar una razón inteligible a los demás. Esto es lo mínimo que debe a la comunidad. Si alguien cae al suelo empujado por alguien que se salta un semáforo, o que corre sin ver por dónde va, lo menos que se le puede decir a la víctima es algo que pueda comprender, y más aún cuando el daño no es accidental sino premeditado. La expresión «como mínimo, me debe una explicación» indica la existencia de un consenso acerca de este derecho. Se supone también que como explicación no sirve cualquier cosa. Si alguien nos explica que temió por su mujer, que escapaba de un enjambre o de un perro rabioso, podemos ponernos en su lugar, e incluso pensar que podría habernos ocurrido a nosotros mismos. Ello puede modificar completamente nuestra actitud hacia los hechos y hacia el daño recibido. De hecho, no es extraño que alguien decida no presentar cargos cuando logra comprender la situación y los motivos de su agresor. Pero si alguien nos hace daño o se lo hace a alguien que está bajo nuestra tutela, no por accidente, sino porque estaba practicando su religión, o alimentando a los *orishas* para ganarse su lealtad, difícilmente nos daremos por satisfechos.

<sup>26</sup> El Fiscal General del Estado de Florida había definido «sacrificio innecesario» como «hecho sin ningún motivo útil, en un espíritu de crueldad despiadada o por el mero placer de la destrucción, sin que la persona que sacrifica al animal obtenga nada beneficioso o útil». *Fla. Op. Atty. Gen.* 87-56, *Annual Report of the Atty. Gen.* (1988), p. 149, n. 11.

La postura diametralmente opuesta, analizada en la sección siguiente, fue la defendida por los jueces Blackmun y O'Connor, que piensan que sólo un interés estatal fundamental puede tener más peso que una razón religiosa. La tercera postura antes señalada, que trata a las razones religiosas y a las laicas por igual, se asemeja a la de John Locke citada al comienzo. En opinión de Locke, el hecho de que el motivo de una acción sea o no religioso no cambia nada. Ambos motivos deben tratarse igual. Si se pueden sacrificar becerros para una cosa, se pueden sacrificar para la otra y si no se pueden sacrificar por una razón, tampoco se pueden sacrificar por la otra. La doctrina de *Smith* se parece a la de Locke, pero se diferencia en que trata a la religión como algo especial, porque obliga a cualquier ley que interfiera con una religión a pasar un test especial, que no exige a las leyes que interfieren con otras actividades individuales, sociales o culturales.

Al aplicar *Smith* a *Lukumí*, el Supremo rechazó las ordenanzas de Florida porque el Supremo no puede tolerar que un grupo de personas, guiadas fundamentalmente por una serie de prejuicios contra una minoría, promulguen leyes diseñadas para interferir con sus actividades religiosas. Ahora bien, si la historia y el contexto ideológico de las ordenanzas hubiera sido distinto, el veredicto también podría haber sido muy diferente.

De hecho, en 1983, la Sociedad Americana para la Prevención de la Crueldad con los Animales ganó el pleito contra la Iglesia Santera de Chango<sup>27</sup>. Aunque los Santeros arguyeron que la ley anti-crueldad del Estado de Nueva York –una norma neutral y de aplicación general– violaba la Primera Enmienda, la Sociedad ganó el juicio. En opinión de Gary Francione, el abogado que llevó el caso, si Hialeah hubiera usado un estatuto neutral, el asunto no hubiera llegado al Supremo, que además precisamente había citado las leyes anti-crueldad como ejemplo paradigmático de una ley neutral y de aplicación general que, en un momento dado, podría interferir con una actividad religiosa<sup>28</sup>.

El juez Kennedy se refirió a varias formas de emplear y matar animales que la legislación de Florida reconoce explícitamente como aceptables, a fin de mostrar que las ordenanzas no eran lo suficientemente incluyentes, pues no

<sup>27</sup> Véase *First Church of Chango v. American Society for the Prevention of Cruelty to Animals*; 134 A. D. 2d 971, 521 N. Y. S. 2d 356 (1st Dept 1987), 70 N. Y. 2d 616 521 N. E. 2d 443 (1988).

<sup>28</sup> G. FRANCIONE y A. CHARLTON, «Supreme Court did not Okay Animal Sacrifice», *Animal People*, julio/agosto, 1993.

intentaban impedir las muertes causadas por otras actividades. Los santeros podrían haber apelado a esta observación, no sólo al ser atacados por los cristianos más reaccionarios de Florida, sino también ante el más respetable grupo de defensa del animal. ¿Pero es éste un argumento suficiente? En primer lugar, Kennedy nunca dijo que si la ley no se aplicaba con toda generalidad ya no era constitucional, sino que la neutralidad y la generalidad estaban interrelacionadas y que la falta de generalidad era un indicio más de que las ordenanzas no eran neutrales<sup>29</sup>. En segundo lugar, hay razones por las que se permiten otras actividades que implican la muerte de animales que no pueden aplicarse a los sacrificios rituales. Por ejemplo, es cierto que la ley de Florida permite practicar la eutanasia en el caso de algunos animales abandonados, pero la eutanasia es indolora y se practica en beneficio del animal. La ley también permite sacrificar animales en el curso de una investigación médica, y para poner fin a las plagas, pero ambas metas pueden ser descritas como intereses sociales fundamentales y en ocasiones pueden también beneficiar a los animales. Tales justificaciones no pueden darse en el caso de la caza de cerdos salvajes, pero éstos, a diferencia de los animales sacrificados, al menos disfrutaban de una vida en libertad hasta el momento en que mueren de un disparo.

Por último, los santeros esperan un trato legal que nadie recibe. Como explicó Francione:

Hay razones completamente legítimas para estar preocupado por los sacrificios de la santería, que son mucho más brutales que la mayoría de los otros métodos de sacrificio... los santeros suelen serrarle la cabeza a los animales grandes..., y colocan las cabezas de las aves y de animales más pequeños bajo el pie y tiran hasta que el animal queda desmembrado. Se deja que los animales se desangren lentamente hasta que mueren y no pierden la conciencia durante largos períodos de tiempo. Además, suelen guardarlos en condiciones insalubres e inhumanas, y se les deja sin comida ni agua, durante varios días antes de la ceremonia. Los cuerpos en descomposición de los animales se arrojan en lugares públicos. Y lo que es más: los santeros insisten en el secreto absoluto de sus prácticas de sacrificio. Todo uso de animales en nuestra sociedad se halla regulado, y aunque tal regulación es, en muchos sentidos, imperfecta, al menos en principio, se considera que matar a un animal es algo que debe estar regulado. Los practicantes de la santería desean ser el único grupo en nuestra sociedad que pueda matar animales sin supervisión alguna. Indudablemente, ni la primera enmienda, ni el sentido común dicta tal resultado<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Véase la primera cita de *Lukumí*, n. 23.

<sup>30</sup> G. FRANCIONE, «Supreme Court did not Okay Animal Sacrifices», *The Houston Chronicle*, 13 de junio de 1993.

Otorgar un permiso para que alguien utilice y mate animales a puerta cerrada, sin ninguna supervisión, equivale, en la práctica, a otorgar un permiso para que esta persona haga lo que le parezca a un animal, al margen de todo reglamento, límite o supervisión. Por esta razón, hubo quien pensó que la única forma de proteger a los animales era prohibir el sacrificio en su conjunto, pensando que esto no suponía «prohibir más de lo necesario». Sin embargo, las ordenanzas prohibían más de lo necesario por el simple hecho de que utilizaban la palabra «sacrificio». Si uno quiere proteger a los recién nacidos de la neumonía que puede causarle la inmersión en un lago de agua fría durante el bautismo, lo que hay que hacer no es prohibir el bautismo, sino solamente la inmersión de los recién nacidos en lagos de agua fría. Ya inventarán los creyentes alguna otra forma de bautizar menos arriesgada, como la de poner a la criatura unas gotitas simbólicas sobre la frente. Y lo mismo debía haberse hecho con el sacrificio animal. Una ley anti-crueldad que no use el término «sacrificio», ni «ritual», deja abierta la posibilidad de que los creyentes busquen la forma de mantener sus ceremonias sin hacer sufrir a los animales.

En resumen: la protección del bienestar de los animales es perfectamente compatible con la doctrina *Smith*. Veamos ahora si también es compatible con otra doctrina más conservadora que otorga una protección mucho mayor que la doctrina *Smith* a las actividades religiosas.

#### 4. LA DOCTRINA *SHERBERT* DE LOS INTERESES FUNDAMENTALES

La Ley para el Restablecimiento de la Libertad Religiosa de 1993 (*Religious Freedom Restoration Act* o RFRA) intentó derogar *Smith* y lograr que cualquier práctica religiosa estuviese todavía más protegida, pero fue declarada inconstitucional en 1997<sup>31</sup>. Si esto no hubiese ocurrido, se hubiesen derogado leyes que sólo causaban un pequeño inconveniente a alguna religión de forma totalmente accidental. Según la RFRA, incluso una ley totalmente neutral y que se aplica con toda generalidad debe ser

<sup>31</sup> Sobre el estatuto constitucional de la RFRA, véase C. L. EISGRUBER y L. G. SAGER, «Why the Religious Freedom Restoration Act is Unconstitutional», *New York University Law Review*, 69, 1995.





derogada si causa la más mínima interferencia con cualquier actividad religiosa, a menos que exista una poderosa razón de Estado. Es más, por muy poderosa que sea la razón de Estado, y por muy importante que sea el interés social protegido por la ley, esta ley todavía puede ser derogada si existe alguna otra forma de proteger ese interés que cause una interferencia menor con una práctica religiosa.

En su opinión concurrente en *Lukumi*, el juez Blackmun (junto con la juez O'Connor), que prefería el test de la RFRA, se quejó de que *Smith* convertía la cláusula del libre ejercicio de la religión en un mero principio contra la discriminación. Con respecto a las ordenanzas de Florida, insistió en que eran inválidas porque tenían como objetivo a la religión misma, pero añadió que el juicio no «refleja las concepciones de este Tribunal sobre el interés del Estado en prohibir la crueldad con los animales»<sup>32</sup> y que «el número de organizaciones (cita 22) que han apoyado la acusación particular en nombre de este interés... demuestra que (el interés en prevenir la crueldad con los animales) no es algo que pueda tratarse a la ligera».

El test empleado en *Sherbert* y adoptado por la LRLR requiere que se demuestre que proteger a los animales de la crueldad constituye un interés fundamental del Estado. Sin embargo, el test no explica qué es lo que indica si algo constituye o no un interés fundamental del estado. Supongamos que, de hecho, un Estado no esté protegiendo a los animales o a las mujeres, los niños o las minorías raciales contra la crueldad. Sería circular argumentar, por un lado, que la falta de legislación, o la ineficacia de la misma, indica la falta de interés del Estado, y, por otro, que esa legislación no debe modificarse, dado que el Estado carece de interés en proteger a esos grupos, como muestra la precariedad de la legislación al respecto. Este principio solo llevaría a insistir en que se proteja aún más a los más protegidos, y aún menos, a los menos protegidos.

El test del interés fundamental plantea tres problemas más. En primer lugar, sus partidarios han de aportar un modo de distinguir las prácticas religiosas de las no religiosas. En segundo lugar, una vez distinguidas, han de

---

<sup>32</sup> En su contribución a J. COHEN et al., *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton N. J., 1999, p. 92, C. Sunstein arguye que bajo el test *Sherbert*, que él prefiere, el sacrificio animal no debe ser tolerado porque daña a terceros. También arguye que no se debe permitir a las iglesias violar la igualdad de oportunidades, dado que este principio es mucho más importante que otras prohibiciones con las que las iglesias están obligadas a cumplir; por ejemplo, aquellas relativas a difamaciones menores.

explicar porqué sólo las prácticas así definidas merecen protección especial. Tercero, tal explicación debe ser aplicable a todas las prácticas religiosas, y a ninguna de las no religiosas<sup>33</sup>. ¿Pero qué definición de «religioso» y qué posible argumento cumple todos estos requisitos?

Polly Toynbee plantea el problema como sigue: «Moonies, Scientólogos, Mormones, Bretherenses, ¿cómo diferenciar entre seguidores de un culto, excéntricos, alucinados, y auténticos creyentes?». Los intentos de demarcación de la religión nunca fueron muy fiables.

Fomentar la religión ya fue clasificado legalmente como actividad de beneficencia en 1601. Pero el Derecho nunca especificó qué se entendía por religión. Así... la Comisión de Beneficencia decidió que sólo podían incluirse las religiones con una deidad dominante. Esto condujo a unos absurdos encantadores: los paganos, que abrazaban árboles, adoraban a la naturaleza, y rezaban al espíritu de un lugar, no obtenían estatuto de beneficencia, pero los seguidores de Odín sí, porque Odín era un dios-jefe... Lord Ahmed ofreció su propia definición: «La religión es ese sistema de creencia y acción centrado en torno a la adoración de Dios, que deriva en todo o en parte de un libro revelado por Dios a uno de sus mensajeros». ¿Qué significa esto? ¿Qué circo más divertido de casos se presentaría ante los tribunales, tratando de decidir qué ha sido revelado por qué Dios a cuál de los supuestos mensajeros! La idea de que las palabras de Dios no cuentan a menos que un mensajero las ponga por escrito es también interesante. Jamás se había otorgado a la alfabetización una espiritualidad tan suprema<sup>34</sup>.

Como Toynbee indica, es difícil dar con una forma de demarcar lo que debe considerarse religioso que no incluya ni más de la cuenta, ni menos. Y más difícil aún es dar una definición que pueda conectarse de forma adecuada con una razón de peso para garantizar una protección especial a todo lo que caiga dentro de la definición. No obstante, es necesario que exista esta conexión. De lo contrario es imposible defender la doctrina *Sherbert*. Por ejemplo, si, por casualidad, todas las religiones tuviesen un solo libro y una

<sup>33</sup> Numerosas obras aportan razones por las que el Estado no sólo no debe tomar partido entre las religiones sino que también debe permanecer neutral entre los grupos y las prácticas religiosas y no religiosas. Véase, por ejemplo, M. J. PERRY, *Religion in Politics*, Oxford University Press, Nueva York, 1997, esp. p. 29; C. L. EISGRUBER y L. G. SAGER, «The Vulnerability of Conscience: The Constitutional Basis for Protecting Religious Conduct», *University of Chicago Law Review*, 61, 1994; S. SHERRY, «Lee v. Weisman: Paradox Redux», *Supreme Court Review*, 123, 1993, y W. P. MARSHALL, «The Religious Freedom Restoration Act: Establishment, Equal Protection, and Free Speech Concerns», *Montana Law Review*, 56, 1995, y L. G. SAGER, «The Free Exercise of Culture: Some Doubts and Distinctions», *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 129, 4, 2000.

<sup>34</sup> P. TOYNBEE, «Rites and Wrongs», *The Guardian*, 29 de octubre de 1999.



sola deidad, o todas tuviesen dos libros y dos dioses, todavía habría que explicar qué relación puede haber entre estos rasgos y un argumento que justifique una protección especial.

Por último, es difícil entender porqué las actividades religiosas son las únicas que merecen protección especial, ¿qué tienen de especial que no tengan otras actividades u otros sistemas de creencias?

Se han dado varias razones, pero ninguna es aplicable sólo a la religión. Los religiosos (i) comparten y expresan convicciones sobre valores *intrínsecos* o impersonales<sup>35</sup>. Pero hay personas que dan mucha importancia a la belleza, al arte, o a la protección de la naturaleza, y no por ello disfrutan de permisos para saltarse leyes justas. La religión (ii) puede incluir una visión del mundo o *filosofía general*, pero lo mismo ocurre, y a veces en mayor medida, a muchas ideologías, movimientos o formas de pensamiento. La religión puede exigir (iii) sacrificios personales o cambios en la *conducta* individual. Esto también ocurre cuando uno decide hacerse vegetariano y defender a los animales, colaborar con una organización política o simplemente pertenecer a un club. La religión puede ser (iv) una fuente importante de *identidad*. Pero lo mismo puede decirse del género, la raza, la edad, la ideológica política, el idioma, o la pasión por cierto tipo de música. La religión puede (v) ser vehículo para difundir *valores morales*. Pero lo mismo puede decirse de muchas organizaciones, ideologías, movimientos políticos, o actividades sociales en una comunidad. La religión no es el único vehículo para la transmisión de valores morales, ni tampoco el mejor. Incluso puede obstaculizar la enseñanza de la ética con dogmas, prejuicios y hábitos de pensamiento acrítico, incompatibles con la racionalidad, el espíritu científico, y los valores democráticos e igualitarios. Por ejemplo, puede fomentar la aceptación de normas, órdenes y jerarquías que carecen de justificación, rechazar la obligación de examinar críticamente la evidencia disponible, expresar o exigir la inferioridad de la mujer o insistir en que la homosexualidad debe castigarse o que los minusválidos merecen su sufrimiento por alguna acción cometida en otra vida.

A veces se afirma que aunque la religión, en sí, no tenga nada de especial, ni haya forma de distinguirla de otras ideologías, merece protección

---

<sup>35</sup> Este es el rasgo en que se centra R. M. DWORKIN, *Life's Dominion*, Alfred Knopf, Nueva York, 1993, pp. 160-68. Hay traducción española de Víctor Ferreres y Ricardo Caracciolo: *El dominio de la vida: una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*, Ariel, Barcelona, 1995.

especial porque es algo que (vi) *importa* especialmente a los creyentes. Pero para muchas personas sus valores morales, o políticos, son igualmente importantes. Muchos vegetarianos o activistas políticos, sacrifican más por sus creencias que un buen número de creyentes, y el deseo de un grupo de roqueros de celebrar un concierto en Stonehenge puede ser tan intenso como el deseo de cualquier grupo religioso de celebrar sus ritos en ese lugar. De hecho, muchos creyentes no tienen deseos especialmente ardientes de realizar ningún ritual. Más bien se limitan a hacer lo mínimo exigido, y estarían encantados de que una ley les liberase de algunas de sus obligaciones religiosas. Además, si fuese todo una cuestión de preferencias y deseos de distinta intensidad, los deseos de aquellos que quieren ser liberados, o que esperan que desaparezca la religión, o que no quieren ser sacrificados, ni que se sacrifique a otros, también tendrían que entrar en el cálculo. Y no está claro a qué lado se inclinaría la balanza de deseos y preferencias.

En cualquier caso, difícilmente se puede mantener una teoría general sobre la relación entre la intensidad de un deseo subjetivo y el grado de urgencia moral que puede tener el satisfacerlo<sup>36</sup>. Hay muchas cosas que mucha gente desea intensamente, a juzgar por el tiempo y los recursos que invierten en ello, como los juegos de azar o las películas X, y nadie piensa que ello justifique que se trate el acceso a estas actividades como un asunto de prioridad social.

Como último recurso, uno podría argüir que la religión es lo único que tiene el conjunto completo de estos rasgos. Pero ni siquiera esta línea argumental es sostenible, porque estos rasgos no los tiene sólo la religión. El ecologismo, por ejemplo, (i) supone que la naturaleza tiene un *valor intrínseco o impersonal*, independiente de su utilidad para los humanos; (ii) entraña una visión del mundo o *filosofía general*; (iii) requiere más sacrificios personales y cambios en la *conducta individual* que muchas

---

<sup>36</sup> Véase R. DWORKIN, *Sovereign Virtue*, cap. 1, y T. SCANLON, «Preference and Urgency», *Journal of Philosophy* 72, 1975. Un sondeo del *New York Times* (17 de octubre de 1999) sobre la importancia relativa que los estadounidenses daban a una serie de valores, indicaba que lo primero era «ser responsable por tus acciones», seguido de «gozar de buena salud», «poder valerte por ti mismo», y «poder comunicar tus sentimientos». En sexto lugar estaba «tener fe en Dios». «Ser religioso» —que es, en contraste con simplemente «creer», lo que suele asociarse con ser practicante y realizar rituales— ocupaba el puesto número once, después de: «tener hijos», «tener un trabajo que te llene», «ser buen vecino», «tener seguridad económica» y «estar casado». «Ser atractivo» venía después. Pero supongamos que viniese antes, ¿sería esto un argumento para permitir que alguien se salte los semáforos si va camino de la peluquería?

religiones; (iv) constituye una fuente fundamental de *identidad* (v) contiene y transmite valores morales y normas de *comportamiento ético* y hace que la destrucción de la biosfera (vi) les *importe* más de lo que importan a muchos creyentes sus rituales.

Ante la dificultad de señalar algún rasgo que tengan todas las religiones, pero no las no religiones, un estado liberal no puede eludir esta discusión, aduciendo que algunas prácticas merecen trato excepcional porque suponen la adoración de un Dios verdadero. Especialmente en sociedades multiculturales, donde no hay acuerdo sobre estas cuestiones, una toma de partido por parte del Estado crearía fuertes tensiones y legítimas acusaciones de parcialidad. Los grandes filósofos políticos contemporáneos, como John Rawls y Ronald Dworkin, han presentado ya, y por extenso, muy buenas razones por las que el Estado no debe ser parcial, sino neutral respecto a todos los credos.

De hecho, el argumento más frecuentemente empleado en defensa de que se dé un trato legal especial a las prácticas religiosas, consiste precisamente en alegar que la religión debe ser protegida para combatir la discriminación contra las minorías<sup>37</sup>. Este argumento tampoco sirve para defender al doctrina *Sherbert*, porque *Smith* ya prohíbe la discriminación contra las minorías, mientras que *Sherbert*, que protege las religiones en general, empezando por las religiones mayoritarias, puede ser incluso perjudicial para las minorías. Al no existir ninguna forma de demarcar lo que es y lo que no es religión, en la práctica, *Sherbert* empezaría por aplicarse sólo a los casos claros. Lo más probable es que los casos claros correspondan a las religiones mayoritarias, y que sean por tanto los fuertes los que reciban protección inmediata, mientras que los «casos menos claros», los de las minorías, tengan que esperar y que luchar para recibir el mismo reconocimiento, mientras que sus grandes rivales reciben protección inmediata.

Es mucho más probable que se logre proteger a las minorías mediante leyes diseñadas para proteger a las minorías, que mediante leyes diseñadas para proteger a la religiones o a las religiones organizadas. Las iglesias bien establecidas, que ya suelen ser de por sí muy poderosas, son las instituciones que con mayor probabilidad obtendrán los mayores beneficios de cual-

---

<sup>37</sup> Éste es el único argumento de M. Nussbaum contra *Smith* y en favor de RFRA en su contribución a *Is Multiculturalism Bad for Women?* Sin embargo, *Smith* está diseñado precisamente para la protección de las minorías –y de ahí la queja de Blackmun acerca de cómo *Smith* convirtió la Cláusula del Libre Ejercicio en un simple principio anti-discriminación.

quier concesión hecha a la religión en general. Como indica Toynbee, en Gran Bretaña, las religiones dominantes han empleado su influencia política para obtener todo tipo de favores, como exenciones fiscales, escaños en la Casa de los Lores y leyes anti-blasfemia que protegen sólo a sus creencias. Toynbee llega a una conclusión muy clara: «la única forma de tratar a todas las religiones por igual es no favorecer a ninguna de ellas»<sup>38</sup>.

## 5. ARGUMENTOS IGUALITARIOS

Veamos ahora los argumentos igualitarios que apelan al hecho de que algunas actividades tan crueles como el sacrificio animal persisten en nuestra sociedad. El papel de este dato en estos argumentos no es el de sugerir que eliminar la crueldad no es realmente un interés fundamental del Estado o que el hecho de que se permitan unas cosas y se prohíban otras parecidas aporta indicios de la existencia de discriminación religiosa. El hecho de que se permitan actividades semejantes se considera injusto porque viola principios de equidad, de igualdad en el trato o de mérito comparativo.

Para entender el primer argumento necesitamos distinguir entre dos formas de entender la idea de «lo que uno merece». Lo que uno merece en sentido *comparativo* depende de lo que otros merecen y reciben, y lo que uno merece en sentido *no comparativo*, depende sólo de lo que uno merece y recibe, independientemente de lo que merezcan y reciban los demás<sup>39</sup>. Supongamos, por ejemplo, que Fidel, un empleado muy dedicado, se ha esforzado muchísimo trabajando en una compañía durante buena parte de su vida y merece un buen ascenso. Si Fidel solo recibe un pequeño ascenso, esto es lamentable desde el punto de vista del mérito no comparativo. Pero imaginemos ahora que hay otro empleado, Modesto, que ha trabajado igual de duro que Fidel, y recibe un ascenso todavía menor. Algunos filósofos piensan que el minúsculo ascenso de Modesto no sólo es lamentable desde el punto de vista no comparativo de lo que Modesto merece, sino que, además, es todavía más lamentable desde la perspectiva del mérito comparativo. Desde la perspectiva comparativa, si Fidel y Modesto merecían lo

<sup>38</sup> P. TOYNBEE, *ibid.*

<sup>39</sup> Para una discusión ulterior, véase S. KAGAN, «Equality and Desert», en L. POJMAN y O. MCLEOD (eds.), *What do We Deserve?*, Oxford University Press, Nueva York, 1999, pp. 300-302.



mismo, debían de haber recibido el mismo ascenso. Y desde la perspectiva no comparativa, si ambos merecían un buen ascenso, deberían haber recibido uno. Ambas perspectivas pueden entrar en conflicto. Por ejemplo, una forma de evitar esta injusticia comparativa, es reducir el ascenso de Fidel todavía más, para que sea tan minúsculo como el de Modesto.

Volviendo a nuestro caso, el argumento del mérito comparativo afirma que restringir una actividad cuando otras actividades igualmente inhumanas no sufren restricciones es una injusticia comparativa suficientemente seria como para que el sacrificio animal sea permitido. La justicia exige que aquellos que merecen lo mismo reciban el mismo trato. La defensa de Sebastián Poulter de las exenciones legales para la *sechita* y el *dhabh* sugiere este argumento:

Tras el repudio legal del racismo y el sexismo, el Derecho puede finalmente moverse en la dirección de proscribir el «especieísmo». El resultado final de tales reformas puede ser que, mientras que sacrificar animales indoloramente para el consumo estaría todavía permitido, causales dolor y sufrimiento en el proceso estaría legalmente condenado... Pero de momento, no hay suficientes argumentos contra la exención legal otorgada a la *sechita* <sup>40</sup>.

Para indicar la lentitud con la que caminamos hacia la eliminación del especismo, Poulter indica, junto con otros ejemplos, que incluso «*hedgehog beating*», una práctica cruel realizada con un puerco-espín, «una criatura inofensiva que suele contar con el afecto del público general, sólo es delito desde 1996» <sup>41</sup>. Torturar y matar puerco-espines, sin embargo, no habría sido prohibido si aquellos que decidieron el caso hubieran razonado como recomienda Poulter, puesto que esa práctica es probablemente tan inhumana como otras que aún no han sido prohibidas. Insistir en que nada sea prohibido a no ser que todo lo comparable sea también prohibido es equivalente a levantar todas las prohibiciones existentes. Razonar de este modo supone oponerse a cualquier tipo de reforma parcial o por etapas, y haría imposible cualquier cambio político gradual.

Pese a lo absurdo de esta postura, los aficionados a las corridas de toros suelen emplear argumentos similares, insistiendo en que comer carne proveniente de la ganadería intensiva causa, al menos, tanto sufrimiento

<sup>40</sup> S. POULTER, *Ethnicity, Law, and Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 145.

<sup>41</sup> *Ibid.*

como las corridas. Después de todo, arguyen, antes de entrar al coso la mayoría de los toros han disfrutado de mejores vidas que las de los animales criados intensivamente. También arguyen que, puesto que la muerte de un toro es vista por miles de personas, es mejor en tres sentidos: el del control y la supervisión (cada muerte es observada por muchos testigos), el de la honradez y autenticidad, (el público es consciente del dolor que causa), y el de la eficiencia (la muerte de un solo toro da placer a miles).

Al parecer en España se sacrifican unas 50.000 reses para el torreo y unos dos millones de vacas para la alimentación<sup>42</sup>. Ahora bien, desde el punto de vista de la teoría del mérito y las injusticias comparativas, lo que hay que comparar no son actividades, sino *individuos*. Son los individuos los que merecen el mismo trato si se comportan de igual modo. Considerando que menos del 20 por 100 de los españoles apoyan las corridas de toros, sacrificar 50.000 toros y vacas al año no es una cifra modesta<sup>43</sup>. Pero, además, los miembros de esta minoría que sacrifica estos animales, no suelen ser vegetarianos, sino que comen tanta o más carne que los españoles que rechazan los toros. Es decir, los aficionados no sustituyen una actividad, por otra igual de cruel, sino que añaden una actividad cruel más a las que ya practicaban. Esto significa que son responsables de un número mayor de muertes, y causan un total de sufrimiento superior.

Lo mismo ocurre en el caso de los santeros, que tampoco suelen ser vegetarianos. Pero supongamos que, no obstante, la cantidad de sufrimiento que causan no es, en conjunto, superior al que causa algún otro grupo, por ejemplo, unos cazadores furtivos que empleen ciertos métodos de caza especialmente crueles. Si fuera éste el caso, prohibir sólo una actividad parecería una injusticia comparativa, incluso después de haber convenido en que, de no ser por consideraciones comparativas, aquellas actividades deberían estar prohibidas. Pero el hecho de que algo pueda constituir una injusticia comparativa no supone siempre un argumento decisivo. Esto puede verse claramente empleando una distinción entre la desigualdad horizontal y la vertical.

<sup>42</sup> Fuente: Alternativa para la Liberación Animal (ALA). Véase otras cifras relevantes en mi prólogo a P. SINGER, *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1998.

<sup>43</sup> Una encuesta de Intergallup indicaba que el 82 por 100 de los españoles encuestados nunca había asistido a una corrida de toros, y el 87 por 100 condenaba el sufrimiento animal en los espectáculos. Véase *El Mundo*, 22 de abril de 1998.





Imaginemos un hombre herido que se ha caído por un precipicio y grita pidiendo ayuda a un grupo de escaladores que van de excursión por allí cerca. Uno de ellos escucha su llamada de socorro, pero piensa que no es justo que sea él el que tenga que ir en su ayuda, cuando los demás escaladores son igual de fuertes y diestros que él y están en el mismo lugar. Insistir en que él es el que tiene que ir, argumenta el escalador, supone una injusticia comparativa, dado que los demás escaladores están igualmente situados y también pueden efectuar el rescate. Quizás, pero alguien tiene que ir, porque de lo contrario el herido morirá y morir es mucho peor que tener que interrumpir una excursión cuando los demás pueden continuarla. Es decir, la desigualdad vertical entre el herido abandonado y los escaladores a salvo es mucho mayor que la desigualdad horizontal entre el escalador que se quede atrás para rescatarle y los escaladores que pueden continuar su excursión. Por razones parecidas, el que uno tenga vecinos que nunca hacen ninguna donación a las víctimas del hambre o alguna otra catástrofe, no supone una razón decisiva para no hacer donaciones. Peor es morir de hambre que hacer una donación que nuestros vecinos se ahorran<sup>44</sup>.

Lo mismo puede decirse en el caso de los sacrificios animales. Peor es morir de esa forma que no poder matar animales de forma dolorosa cuando otros todavía lo siguen haciendo. Por tanto, lo primero que hay que tener en consideración es si la desigualdad vertical es mayor que la horizontal. Lo segundo que hay que tener en cuenta es si la existencia de una injusticia comparativa suponga un argumento decisivo, lo cual no suele ocurrir cuando se trata de acciones a las que uno no tiene derecho<sup>45</sup>. Por ejemplo, un individuo no tiene derecho a atracar a otros; por tanto, el hecho de que algunos atracadores escapen a la justicia, no es un argumento decisivo para no detener a ninguno, incluso cuando la desigualdad horizontal entre los atracadores arrestados y los fugados es mayor que la desigualdad vertical entre un atracador y su víctima. Generalmente, perdemos, al menos en parte, nuestro derecho a ser tratados como iguales cuando realizamos ciertos actos que no tenemos derecho a realizar. Un atracador que insista en quedar libre

---

<sup>44</sup> Sobre la excusa de «los demás tampoco cumplen» véase el último capítulo de G. A. COHEN, *If You're An Egalitarian, How Come You're so Rich?*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2000, y L. B. MURPHY, *Moral Demands in Non-Ideal Theory*, Oxford University Press, Nueva York, 2000.

<sup>45</sup> Como apunta Kagan, «puedes creer en el mérito comparado y aun así pensar que las consideraciones basadas en el mérito no comparativo son más significativas»; (*ibid.*).

aduciendo ser víctima de una injusticia comparativa si alguien lo detiene, dado que la mayoría de los atracadores escapan a la ley, no sería tomado en serio en ningún juicio.

Si no fuera así, habría que liberar a todos los criminales. Esto sería hacer algo parecido a lo que algunos críticos del igualitarismo llaman igualar reduciendo al mínimo denominador común<sup>46</sup>. Si Fidel, que ya está muy mal pagado, cobrase aún menos, las cosas mejorarían desde el punto de vista del interés comparativo, dado que Modesto cobra todavía menos. Pero razonar siempre de este modo nos llevaría a afirmar que si nadie merece tener un sueldo tan mísero, o pongamos por caso, quedarse ciego, las cosas mejorarían si todo el mundo fuese pobre y ciego, en lugar de sólo algunas personas que no lo merecen. Pero, ¿cómo podemos defender una teoría que implique que sería en algún sentido deseable que todo el mundo fuese pobre y ciego? ¿Cómo podemos ver algo de positivo en una tragedia así? Parece siniestro, pero esto es lo que piensan aquellos que dan tal prioridad a la perspectiva comparativa, que piensan que es mejor que aumente la crueldad y el sufrimiento en el mundo con tal de no incurrir en una injusticia comparativa al poner fin a una práctica cruel cuando otros continúan con sus prácticas crueles<sup>47</sup>.

Algunos de los que apoyaron a Baltasar Garzón en la persecución de Augusto Pinochet argumentaron que el hecho de que muchos tiranos se hayan escapado del castigo que merecían no constituye una buena razón para no procesar a otros tiranos cuando sea posible –y menos aún para crear exenciones jurídicas para otros individuos que realicen actividades comparables–. Dicho de otro modo, a la hora de evaluar qué debe hacerse con alguien que ha hecho lo que no debía, ya sea un tirano o un simple atracador, hay que pensar primero en lo que ha hecho y el daño que ha causado y no dar prioridad a la cuestión de si otros individuos que han actuado de forma parecida han logrado o no escapar a la justicia, lo cual suele ser simplemente una cuestión de suerte. Desde esta perspectiva, no se puede susti-

<sup>46</sup> Véase D. PARFIT, «Equality or Priority?», y L. TEMKIN, «Equality, Priority and the Levelling Down Objection», en M. CLAYTON y A. WILLIAMS (eds.), *The Ideal of Equality*, MacMillan, Londres, 2000.

<sup>47</sup> Kagan es consciente de este problema, cuando observa que «por supuesto, no todo el mundo cree en la existencia del mérito comparativo... una de las principales razones de ello... es que valorar el mérito comparativo puede hacernos preferir que empeore la situación de los que están mejor [Fidel], incluso si esto no beneficia a los que están peor [Modesto], e incluso si el que estaba mejor [Fidel] ya estaba peor de lo que merecía en términos absolutos». (*ibid.*).



tuir la cuestión del sufrimiento que causan ciertas formas de matar animales, por la cuestión de si otros matan o maltratan a otros animales sin que las autoridades se lo impidan.

Hay otros argumentos igualitarios, distintos a éste, que pueden aplicarse al caso de los santeros en Estados Unidos, que en general son inmigrantes cubanos negros de reducidos ingresos. Su país es víctima de un prolongado embargo y un acoso continuo, han tenido que adaptarse ya a la vida en otro país y otra cultura, y viven marginados, sujetos a la discriminación racial, y encima se les impide realizar sus prácticas religiosas mientras que se protege al extremo las de otros grupos. Éstas suelen ser las consideraciones que más motivan a los sectores progresistas, que sin ser especialmente amigos de la religión, ni indiferentes al sufrimiento animal, se sienten incómodos ante la idea de imponer un costo adicional a un grupo ya desaventajado, al que faltan (i) recursos *económicos*, (ii) representación *política* e (iii) influencia *cultural*. Pero veamos estas tres consideraciones por separado y analizando la relación entre estas circunstancias y las razones para hacer una excepción con esta minoría.

Hay muchos casos en los que las personas con menos recursos *económicos* deben recibir exenciones. Son casos en los que la pobreza hace el cumplimiento de la ley algo imposible o particularmente costoso. Así, por ejemplo, a veces se permite el paso por cierta zona a los que necesitan llegar al otro lado caminando, por carecer de automóvil, o se permite a una comunidad local la pesca de subsistencia en una zona vedada a los turistas, deportistas o industriales. El caso más claro es de las exenciones fiscales o cuotas especiales para los jubilados o desempleados, en los que existe una relación causal clara entre la pobreza y la dificultad para cumplir una determinada ley. Sin embargo, las prohibiciones sobre el sacrificio animal no son particularmente costosas para los santeros a causa de su pobreza: dejar de matar lentamente a los animales no es un lujo que los pobres no se puedan permitir, ni algo que vaya a impedir su mejora económica.

La escasa influencia *política* de esta minoría negra puede tener mayor relevancia. No habría nada de sorprendente en que no se concediese un permiso a una minoría por no estar adecuadamente representada en las instituciones en las que se deciden tales cuestiones. No obstante, el hecho de que se haga la vista gorda cuando otros, por ejemplo, un magnate de la industria cárnica, maltrata a los animales de forma parecida, no significa necesariamente que los santeros no tengan la porción de influencia política que, en

justicia, les corresponde, ni que ésta sea la causa de que se le deniegue el permiso en cuestión. Es posible que estén adecuadamente representados y tengan la porción de poder político que justamente les corresponde, y que sea el magnate el que tenga más influencia de la debida. Pero, además, hay otro problema con este argumento, y es que, a diferencia de los anteriores, que estaban basados en la importancia especial de la religión, el argumento no pretende establecer que una sociedad justa reconocería un derecho al sacrificio animal. Por tanto, no se trata de un caso equivalente al de la discriminación, la exclusión, la pobreza o el racismo que a menudo sufren las minorías como consecuencia de su vulnerabilidad, porque no supone una violación de los derechos que una sociedad justa protegería. No es lo mismo quejarse de que por pertenecer a una minoría uno carezca de voto, de protección policial o de medios para defender sus derechos humanos, y otra es quejarse simplemente de no poder hacer sufrir a los animales en formas prohibidas para la mayoría, pero que algunos todavía siguen practicando. Evidentemente la segunda queja no tiene el peso de la primera, porque no implica que la desventaja política de los santeros les haya privado de algo que una sociedad justa les concedería.

El hecho de que una minoría no tenga la parte que le corresponde de recursos *económicos* e influencia *política* proporciona muy buenas razones para luchar para que tengan lo que en justicia les corresponde, pero no para permitirles que dañen o traten como les parezca a aquellos que están bajo su control y son todavía mas vulnerables, como las mujeres, los niños y los animales que forman minorías dentro las minorías. Esto supondría descargar nuestras responsabilidades multiculturales de una forma en la que algunos esperan descargar sus deberes religiosos: dejando que sean otros los que paguen la cuenta.

El último aspecto de la desigualdad antes mencionado es el de la situación de vulnerabilidad o desventaja *cultural*. La cultura de una minoría puede encontrarse en peligro de extinción, a causa del dominio de la cultura mayoritaria. Ello puede preocuparnos por distintos motivos. El primero es que la extinción supone una pérdida de la *diversidad* cultural, que como la diversidad biológica, o como la Antártida es algo que debemos preservar, o bien por el valor que tiene en sí mismo, o bien por el valor que tiene como bien público, para la humanidad en general. Es bueno conservar las distintas formas de usar una planta, de dar a luz o de curar las quemaduras, porque todas tienen algo de bueno y pueden solucionar nuestros problemas en un



momento determinado. Sin embargo, si alguna fuese dañina, no habría que seguir empleándola. Estaría bien conservarla como dato histórico, pero sería absurdo insistir en se siga dando a luz o tratando las quemaduras de ese modo. La diversidad es sólo condicionalmente valiosa. La diversidad de lo lamentable, la diversidad de crímenes, o enfermedades, por ejemplo, no es algo valioso que se deba conservar. Combinar las multas y las detenciones con castigos medievales, latigazos, amputaciones de manos, y hogueras, sería mucho más variado, pero ello no proporciona ninguna razón para seguir haciendo esas barbaridades.

También hay razones que no apelan al valor que la diversidad tiene *en sí* o para la humanidad *en general*, sino al valor que una cultura tiene para *sus miembros*. Son razones que se refieren a los *derechos de los individuos* que las integran. Muchos de estos derechos, como el derecho a poder defenderse legalmente en el idioma propio, son necesarios para que se preserven otros derechos, como el derecho a la mejor defensa o a la igualdad ante la ley. La igualdad justifica muchos otros derechos, como el de los testigos de Jehová a descansar los sábados. Como se explica más arriba, los derechos basados en la igualdad no justifican las excepciones legales, a menos que, como en el caso de las exenciones fiscales para los colectivos más pobres, los mismos argumentos igualitarios los exijan.

Es cierto que, generalmente, *las normas a las que han de ajustarse todos por igual*, no han sido elegidas por su superioridad intrínseca, como es el caso de los números árabes, que son mucho más prácticos que los romanos o los mayas, sino por ser las normas de los grupos económica y políticamente dominantes. El inglés, por ejemplo, un idioma que no es ni fonético ni regular, y que uno no puede saber cómo se escribe cuando lo escucha, no se ha impuesto porque sea mejor que otros. Esto ocurre también con las normas morales. La sociedad dominante puede violar completamente la prohibición moral más básica y sensata de una minoría, mientras exige a sus miembros que se ajusten a rajatabla a las exigencias más arbitrarias de la mayoría. Y aun cuando esas exigencias están justificadas y deben respetarse, es injusto que las normas de la minoría sean ignoradas por muy justificadas que estén. Es decir, no se puede tener en cuenta sólo la igualdad ante las normas *establecidas*, sino también la igualdad en el *establecimiento* de las normas<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Un ejemplo de esta desigualdad aparece en un anuncio ecologista norteamericano en que un jefe indio recorre en canoa un río hasta que llega a un lugar lleno de autopistas, bosques talados, basura y contaminación. Al ver aquello, al indio se le caen las lágrimas. Al margen del sentimentalismo

No es justo que cuando dos culturas con distintos valores y prioridades adopten un sistema común, sea una de ellas la que se amolda y acepta todas las normas que le impongan, mientras que la otra no tenga que hacer el menor esfuerzo por vivir de acuerdo con las exigencias morales de la cultura minoritaria. Corregir esta asimetría requiere medidas especiales, como la discriminación positiva, y las reformas institucionales que aseguren la adopción de normas compartidas que reflejen las preocupaciones particulares de la minoría. Incrementar la capacidad de las minorías para imponer sus legítimas demandas morales sobre la sociedad de la que son parte y elevar el nivel de exigencia ética de la mayoría, aumenta la igualdad política sin sacrificar el bienestar de los miembros más vulnerables de cada grupo. La igualdad no exige reducir nuestros niveles de exigencia moral, ignorando cualquier norma sobre la que no haya consenso. En lugar de igualar por lo bajo, reduciendo al mínimo denominador común, se puede igualar por lo alto, aumentando, no reduciendo, los niveles generales de exigencia moral.

## 6. CONCLUSIÓN

Ninguno de los argumentos examinados aquí, ni los basados en el carácter especial de la religión, ni los argumentos igualitarios resultaron sólidos. Esto significa que a menos que alguien proponga argumentos nuevos y mejores, no se deben conceder permisos especiales a ningún país o grupo social para ignorar la legislación vigente que prohíbe dar a los animales un trato cruel.

Esta conclusión es mucho menos preocupante de lo que puede parecer a primera vista. Las culturas cambian y se adaptan continuamente, respondiendo creativamente a los obstáculos. Hoy en día, en Inglaterra, la gente se divierte persiguiendo y cazando trapos o muñecos con olor a zorro, igual

---

mo del anuncio, tiene sentido lamentar que los indios no hubiesen podido defender sus valores ecológicos, y tiene sentido observar con indignación que la misma sociedad que ha destrozado de tal forma lo que el indio justificadamente valoraba, pueda ahora imponerle incluso cierta forma de vestir o norma de etiqueta. Lo que no tendría sentido sería concluir que, ahora, por haber destrozado el medio ambiente, esta sociedad ya no puede intervenir si el indio decide no educar a sus hijos, o no permitir que las mujeres hereden o compren tierra. Véase C. A. MACKINNON, «Whose Culture? A Case Note on Martínez v. Santa Clara Pueblo», en *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge Mass, 1987, pp. 63-70.

que si fueran zorros y muchos santeros alimentan a sus *orishas* con arroz, con frijoles, pasteles, fruta, tabaco, café y ron. La gente cambia, se adapta, se olvida, y muchas veces se acuerda también con orgullo de haber abierto los ojos y dejado atrás una mala costumbre. En cualquier caso, se trata sólo de una situación temporal. La gente sólo «sufre» la interrupción de una tradición, cuando tal interrupción tiene lugar. No continúan «sufriendo» indefinidamente durante siglos. Sin embargo, si la práctica no se interrumpe, durante siglos, habrá millones y millones de animales que sufran cada año una muerte cruel.

Esta es una conclusión que hay que distinguir de otras tres conclusiones muy diferentes que *no* se desprenden de la discusión anterior. En primer lugar, una cosa es decir que no deben concederse exenciones, por motivos religiosos o culturales, a la legislación que prohíbe la crueldad; y otra, muy diferente, es decir que los grupos dedicados a la defensa del animal deban dar prioridad a la eliminación de las tradiciones crueles. Eso dependerá de muchos otros factores. Generalmente el número de víctimas de la industria cárnica y cosmética es mucho mayor que el de cualquier tradición, y aunque suele ser más difícil enfrentarse con éxito a las grandes productoras, pueden conseguirse reformas que aunque sean pequeñas sean importantes, porque pueden afectar favorablemente a muchos millones de animales, y con ello pueden reducir el sufrimiento animal más que con la completa eliminación de una práctica que afecte a muy pocos animales<sup>49</sup>.

En segundo lugar, tampoco puede decidirse mecánicamente que si un grupo o país no adquiere el derecho a la crueldad con los animales, por el hecho de haber sido cruel con ellos durante mucho tiempo, menos aún puede hablarse de un derecho a la crueldad con las mujeres, por el hecho de que se trate de una antigua tradición. Sin embargo, esta conclusión no se extiende a los casos en los que se den las condiciones necesarias para que se trate de una decisión hecha libremente por adultos, sin que ninguno de los involucrados en los actos en cuestión actúe bajo fuertes presiones económicas o bajo la amenaza de castigos injustos. Puede ser que haya casos en los que realmente haya una participación voluntaria de las víctimas. Probablemente serán casos muy raros, y quizá no haya ninguno, pero si existieran, no podrían tratarse de igual modo. Aunque no haya derecho al sadismo,

<sup>49</sup> Con respecto a otras consideraciones sobre los objetivos apropiados de las campañas, véase P. SINGER, *Ethics into Action*, Rowman and Littlefield, Maryland, 1998, cap. 6.

puede haber derecho al masoquismo o al sado-masoquismo si uno encuentra a un voluntario adulto que acepte libremente la crueldad.

Por último, una cosa es negar el derecho cultural a la crueldad, y otro negar cualquier otro derecho o consideración especial a las minorías culturales. Tenemos muchas razones igualitarias para mejorar la situación de las minorías y avanzar hacia un mundo más justo en el que pertenecer a las mismas no sea una desventaja. También hay razones basadas en la importancia de la diversidad, como bien en sí, como bien colectivo y como oportunidad para observar con más sentido crítico y perspectiva lo que uno hace por costumbre.

Estas razones pueden justificar muchas formas de trato especial a las minorías para que estén bien protegidas (asistencia jurídica, educación y atención policial...) para que sean comprendidos (cambios en el currículo escolar, campañas de educación, programas televisivos...), para que sean escuchados (acceso a la prensa y las instituciones políticas), para que puedan mantener su cultura (subvenciones, servicios de traducción, cesión de espacios públicos...), para que no estén subrepresentados en partidos, empresas, deportes, universidades o profesiones (becas, ayudas, discriminación positiva y supervisión de procesos de selección), y en general para que no tengan menos oportunidades que los demás.

Pero ni la búsqueda de la igualdad, ni el deseo de preservar la diversidad, justifican un derecho cultural a la crueldad. Más bien lo niegan: la preocupación por los más vulnerables y desfavorecidos, que justifica nuestro apoyo a las minorías, es un principio que prohíbe también el sacrificio de los más vulnerables dentro de las minorías; y mientras que tiene sentido intentar preservar la diversidad de buenas opciones, no hay razones, en cambio, para luchar por mantener vigente la gran variedad de crímenes y crueldades que se le han ido ocurriendo a la humanidad.

